540.9
K919

Die Lehren des Hermes Trismegistos.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde

eingereicht bei der

Hohen Philosophischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster in Westf.

von

Josef Kroll

aus Arnsberg in Westfalen.

Münster in Westfalen 1913.

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei

Dekan der philosophischen Fakultät:
Prof. Dr. Spannagel.

Referent:
Prof. Dr. Kroll.

Vorliegende Dissertation ist der Teildruck einer größeren Arbeit, die in nächster Zeit als XII, 2/4 der von Cl. Baeumker herausgegebenen Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters erscheinen wird.

5409

Meinem Lehrer

Herrn Professor Dr. Wilhelm Kroll

in dankbarer Verehrung

zugeeignet.

I. Hauptteil.

Die Götterlehre des Hermes.

A. *θεοὶ νοηματικοί.*

1. Kap. Der höchste Gott.

1. Allgemeine Orientierung über den Gottesbegriff.

Im Anfang aller menschlichen Verhältnisse steht die Vielheit. Die Kondensierung des Vielgestaltigen zu einem Einheitlichen, die Zusammenfassung getrennter Kräfte zur Resultante, die Zentralisation ist das Merkmal jeder aufsteigenden Entwicklung. Dieser Gedanke, der uns modernen Menschen vertraut ist und dessen Berechtigung an den mannigfachsten Beispielen ihre Probe bestehen kann, ist erst seit kurzem für die religionsgeschichtliche Erkenntnis vom Werden des Gottesbegriffs fruchtbar gemacht worden. Erst seit Useners Götternamen haben wir den rechten Blick dafür bekommen, wie die Entwicklung von zahllosen Sonder- und Augenblicksgöttern zur Zusammenfassung in den olympischen Götterhimmel vor sich gegangen ist. Jeder weiß, daß die antike Philosophie sich bei dieser religiösen Entwicklung nicht begnügen konnte. Aus dem Polytheismus mußte ein Henotheismus werden. Wir sehen, wie diese Entwicklung in zwei Ästen endet, im Pantheismus der Stoa und im Monotheismus Platons und seiner Nachfolger. Doch selbst hierbei blieb man nicht stehen. Poseidonios vermittelte den Ausgleich zwischen der Stoa und Platon und machte aus dem stoischen Pantheismus jenen modifizierten Monotheismus, der für das Somnium Scipionis und das Buch *περὶ κόσμου* so charakteristisch ist. Gleichzeitig wurde in konsequenter Verfolgung der einmal eingeschlagenen Richtung der Gottesbegriff immer mehr

verfeinert und vergeistigt, bis er schließlich in einer schwindelnden Transcendenz endet, die in ihrer Überspannung jedes religiöse Gefühl und alles philosophische Denken unfruchtbar macht. Auf dieser extremen Stufe treffen wir ihn zuweilen in den hermetischen Schriften an. Zuweilen —, denn, um das doch wenigstens über den allgemeinen Charakter der Schriften vorauszuschicken, man darf in ihnen kein festes System mit bestimmten Lehrmeinungen suchen, man darf überhaupt nicht von einer Lehre des Hermes sprechen, sondern nur von Lehren und Meinungen, die unter seinem Namen sich finden, die, verschiedensten Zeiten und Strömungen entstammend, unausgeglichen und unverarbeitet nebeneinander stehen.

Der höchste Gott ist bei Hermes nicht der, welcher die Welt und alles, was darin ist, geschaffen hat, er ist auch nicht der Nus, für den ihn Anaxagoras gehalten hatte, der mit stoischer Immanenz sich so gut vertrug; über all das ist er erhaben, wie er über jede befleckende Berührung mit der Welt hinausgehoben ist. Vor allem Seienden und allen Anfängen *ἓν μόνον ἦν φῶς νοερὸν πρὸ φωτὸς νοεροῦ, καὶ ἔστιν ἀεὶ νοῦς νοὸς φωτεινός. καὶ οὐδὲν ἕτερον ἦν ἢ τούτου ἑνότης ἀεὶ ἐν ἑαυτῷ ὄντος* (überl. *ὤν*), *ἀεὶ τῷ ἑαυτοῦ νοΐ καὶ φωτὶ καὶ πνεύματι πάντα περιέχει*, so berichtet als hermetische Lehre Cyrill c. Jul. I. p. 555 M[1]. Jamblich geht noch weiter, indem er nach Hermes behauptet, daß nicht einmal das *νοητόν* mit ihm, der in seiner Einheit vor allen Anfängen und allem Sein besteht, verflochten werden dürfe[2]. Erst der zweite Gott, der von ihm sich ausgestrahlt hat, ist das Prinzip des Seins, der Grund des Intelligiblen, der Gute, der Überseiende. Über die eigentliche Transcendenz ist also noch eine geschoben.

Hier hat die platonisch-aristotelische Gedankenrichtung vollständig über die stoische Immanenz gesiegt. Von dem Kampf beider Anschauungen geben uns bekanntlich die jüngeren Platoniker

---

[1] vgl. Suidas s. v. *Ἑρμῆς ὁ τρισμέγιστος*, p. 421 b.

[2] So sagt er myst. VIII 2: *πρὸ τῶν ὄντως ὄντων καὶ τῶν ὅλων ἀρχῶν ἐστὶ θεὸς εἷς, πρότερος καὶ τοῦ πρώτου θεοῦ καὶ βασιλέως, ἀκίνητος ἐν μονότητι τῆς ἑαυτοῦ ἑνότητος μένων. οὔτε γὰρ νοητὸν αὐτῷ ἐπιπλέκεται οὔτε ἄλλο τι. παράδειγμα δὲ ἵδρυται τοῦ αὐτοπάτορος αὐτογόνου καὶ μονοπάτορος θεοῦ τοῦ ὄντως ἀγαθοῦ. μεῖζον γάρ τι καὶ πρῶτον καὶ πηγὴ πάντων καὶ πυθμὴν τῶν νοουμένων πρώτων ἰδεῶν ὄντων.*

und Neupythagoreer ein deutliches Bild. Bei den letzteren scheint er ziemlich unentschieden geblieben zu sein, denn während einerseits stoische Gedanken verkündet werden, ist man anderseits doch gerade mit den hermetischen Meinungen vertraut [1]. So darf nach ihnen der von der Welt getrennte Gott durch nichts Körperliches befleckt werden, er ist die Ursache vor der Ursache, er ist seiner Würde und Natur nach über alles Denken und Sein erhaben, er ist nicht *νοῦς, ἀλλὰ καὶ νόω τι κρέσσον* (Archytas b. Stob. ecl. I 280, 14) [2]. Übrigens erhebt auch Philon seinen höchsten Gott über alles Prinzip und den Gründer des Seins [3].

Es ist eine natürliche Folge, daß diese von allen geteilten, veränderlichen, körperlichen Dingen unbewegte Einheit, die stets für sich bleibt, ein anderes Wesen braucht, in dem sie wirkende Ursache wird. So hat sich denn nach Hermes Gott, obwohl sich selbst genügend, emaniert, so ist der *αὐτάρκης* ein *αὐτοπάτωρ* geworden (Jambl. VIII 2). Er ist *τοῦ πρώτου καὶ ἑνὸς θεοῦ δημιουργός* (Herm. b. Lact. inst. VII 18, 3), und erst der zweite Gott ist der Anfang und Gott der Götter, *μονὰς ἐκ τοῦ ἑνός, προούσιος καὶ ἀρχὴ τῆς οὐσίας. ἀπ' αὐτοῦ γὰρ ἡ οὐσιότης καὶ ἡ οὐσία, διὸ καὶ οὐσιοπάτωρ καλεῖται. αὐτὸς γὰρ τὸ προόντως ὄν εστι, τῶν νοητῶν ἀρχή, διὸ καὶ νοητάρχης προσαγορεύεται* [4]. Im Zweiten bekommt also der Erste Gestalt [5], jene höchste Gottheit, die über allen Göttern thront und nur durch Schweigen verehrt wird (Jambl. VIII 3). Es gibt in der Tat nur einen einzigen Gott,

---

[1] instar multorum sei der pythagoraisierende Platoniker Albinos genannt, s. darüber Zeller, *Philos. d. Gr.* III 1 [4], 843.

[2] Zeller, *a. a. O.*, III 2 [4] 133 ff.

[3] z. B. quaest. in Exod. II 68, 515 A: primus est ille, qui maior est etiam uno vel unico et principio. deinde entis verbum, seminativa entium vere essentia.

[4] Jambl. ebd. Nach einer anderen Anordnung jedoch ist im Anfang *τὸ ἓν ἀμερές*, in dem das Erste, was denkt und gedacht wird, sich befindet. An der Spitze der himmlischen Götter steht Kneph, der Nus, der sich selbst erkennt und anderer Erkenntnisse auf sich lenkt.

[5] Dieser zweite Gott ist also eigentlich höher zu stellen als das Erste, das erst in ihm seine Gestaltung bekommt. Es ist schon Harleß, *Das Buch von den Mysterien,* München 1858, S. 20 f. aufgefallen, daß das in Widerspruch zu dem eigentlichen Emanationsgedanken steht, der etwa zum Ausdruck kommt bei Porphyr. sent. 13: *πᾶν τὸ γεννῶν τῇ οὐσίᾳ αὐτοῦ χεῖρον αὐτοῦ γεννᾷ.*

andere Götter heißen nur uneigentlich so, wie auch Philon somn. I 229 sagt: der wahre Gott ist nur einer, der gewöhnlich so genannten gibt es mehrere.

Diese hochgespannte Transcendenz kann natürlich keine philosophische Bedeutung bekommen, sie ist von vornherein für jede Betrachtung unfruchtbar, zumal ja auch noch das zweite Prinzip von der unreinen und vergänglichen Materie nicht berührt werden darf. Der Gedanke, daß der höchste Gott über der Welt abgeschieden und erhaben throne und für die Berührung mit der Materie einen zweiten nötig habe, findet sich auch sonst bei Hermes. So wird im Asclepius 51, 13 (Thomas) der höchste Gott rector gubernatorque sensibilis dei eius genannt, qui in se circumplectitur . . . omnem rerum substantiam . . . et omne quicquid est quantumcumque est. Der erste Gott steckt also nicht im Kreise der Materie, sondern thront fern von allem Körperlichen jenseits des Himmels (65, 3). Zur Berührung mit der Welt hat er seinen *διοικητής*, der zwischen Himmel und Erde seinen Platz hat und Juppiter heißt. Die Herrschaft aber über Erde und Meer hat Juppiter Plutonius, der für das tierische und pflanzliche Leben sorgt. Die wahre Bezeichnung des zweiten Gottes erscheint Poimandres I 9, wo es heißt, daß Gott der Nus, der Mannweibliche, *ἀπεκύησε λόγῳ ἕτερον νοῦν δημιουργόν*. Auch im 10. Traktat, z. B. 18, wird außer dem höchsten Gotte ein *νοῦς δημιουργός* angenommen. Vielleicht darf man auch II 12 heranziehen, wo der höchste Gott, der *πατήρ* und das *ἀγαθόν* als gesondert gedacht wird vom *ἀσώματον*, dem *τόπος ἐν ᾧ πᾶν κινεῖται*, der *νοῦς καὶ λόγος* ist. Sollte die Beziehung richtig sein, so würde das allerdings wieder an die überspannte Unterscheidung bei Jamblich erinnern. Die Grundauffassung, auf die es uns hier ankommt, ist jedenfalls klar. Einzelheiten wie der *λόγος* oder *νοῦς* als *δημιουργός* werden später zu besprechen sein.

Wenn wir von einer Unterscheidung zwischen Gott und dem Demiurgen hören, denken wir natürlich gleich an die Gnostiker, an Vorstellungen, wie wir sie etwa bei Simo Magus treffen (Clement. Hom. II 22, besonders XVIII 1, 11), oder bei Valentinos (Norden, Agnostos Theos 109), oder, um noch ein Beispiel aus den unendlich vielen herauszugreifen, in der koptischen Schrift des Codex Brucianus (C. Schmidt, Texte u. Unters. VIII (1892) 278), wo

das Erste der *αὐτοφυής* und *αὐτογέννητος τόπος* genannt wird, während der zweite *τόπος δημιουργός*, Vater, *λόγος*, Quelle, *νοῦς*, Mensch, *ἀίδιος* und *ἀπέραντος* heißt; er ist der Vater des Alls, während der erste *τόπος*, der also auch *πρὸ νοῦ* ist, der erste Vater des Alls genannt wird. Bekannt ist ja die Scheidung des Judengottes, der zum Demiurgen herabsinkt, vom höchsten Gott (Harnack, D. G. 1^4 269, 272; Kroll, or. chald. 68). In der Tat ist diese Lehre von Gott ein Kriterium der Gnosis (Baur, Gnosis 218). Doch ist die Scheidung, um die es sich handelt, nicht auf das spezifisch Gnostische beschränkt. So unterscheidet auch Philon zwischen der verborgenen, transcendentalen, über jede Bezeichnung hinausgehobenen Wesenheit Gottes und anderseits der offenbarten und mitgeteilten, von welcher der erste Übergang zur Schöpfung ist. Diese Differenzierung des göttlichen Wesens, die sich auch direkt als Scheidung zweier göttlicher Personen herausstellt, ist bei ihm sogar recht häufig [1]. Bekanntlich ist u. a. in dem Sinne von zwei Göttern, die sich wie Abbild zum Vorbild verhalten, auch das Wort der Genesis I 27 gedeutet: *καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα θεοῦ* [2]. Auch in den Fragmenten des Numenios nimmt die Spekulation über den höchsten Gott und sein Verhältnis zum *δημιουργός*, wie er für gewöhnlich kurz genannt wird, einen breiten Raum ein. Es schien dem Numenios, da er als Neupythagoreer den Gegensatz der Prinzipien auf die Spitze trieb, unmöglich, daß Gott selbst auf die Materie eingewirkt habe [3]. So bezog er denn den weltbildenden Gott Platons auf ein vom höchsten Gott verschiedenes Wesen. Auf Platon beruft er sich auch für die Lehre, die er in den Worten gibt (Euseb. pr. XI 18, 23): *ὦ ἄνθρωποι, ὃν τοπάζετε ὑμεῖς νοῦν* (gemeint ist *δημιουργός*) *οὐκ ἔστι πρῶτος, ἀλλὰ ἕτερος πρὸ τούτου νοῦς πρεσβύτερος καὶ θειότερος* [4]. Der erste Gott ist für ihn *ἀργὸς ἔργων ξυμπάντων καὶ βασιλεύς* (Euseb. XI 18, 8), bei ihm ist *στάσις*, er ist *περὶ τὰ νοητά*, wäh-

[1] Ein beliebiges Beispiel: leg. alleg. III 96.

[2] Bei der Logoslehre werden wir näher auf die Unterscheidung der zwei Gottheiten eingehen.

[3] Vielleicht ist er auch direkt vom Gnostiker Valentinos abhängig, Norden, *Agnostos Theos* 109.

[4] Ein anderes Beispiel etwa XI 18, 3. S. auch W. Kroll, *De oraculis chald.*, Breslauer philol. Abh. VII 1, der S. 68 über diese Frage handelt.

rend der schaffende *δημιουργός κινούμενος* und *περὶ τὰ νοητὰ καὶ αἰσθητά* ist (Euseb. XI 18, 20 f.)

In diese Gedankenwelt reihen sich also die hermetischen Vorstellungen ein. Jedenfalls ist die Einheit des höchsten Gottes mit aller Macht aufrecht erhalten [1], um so mehr, als zuweilen neben ihn, das gute Prinzip, die andere Spitze, das Prinzip des Bösen, neben Gott die *ὕλη*, die präexistierende Materie gestellt wird, so daß ein Dualismus der Prinzipien entsteht, der seinen scharfen Ausdruck etwa in den Worten P. VI 4 erhält: *ὁ γὰρ κόσμος πλήρωμά ἐστι τῆς κακίας, ὁ δὲ θεὸς τοῦ ἀγαθοῦ* [2]. Dualismus und Streben nach Transcendenz gehen ja Hand in Hand.

Nun muß man freilich nicht meinen, die hermetischen Schriften bewegten sich durchweg auf dieser Höhe des Gottesbegriffes. Neben diesen Vorstellungen stehen vielmehr noch die hausbackenen Platons von Gott als dem *δημιουργὸς πάντων* und die poetisch pantheistischen Gedanken der alten Stoa.

Dies mag zur allgemeinen Orientierung genügen. Wir werden nunmehr die einzelnen Bestimmungen des göttlichen Wesens der Reihe nach durchsprechen; erst so wird uns die Mannigfaltigkeit des hermetischen Gottesbegriffs aufgehen.

2. Allgemeine Bestimmungen des göttlichen Wesens.

a) Lokalisierung Gottes und ihre Folgen.

An einer S. 4 schon genannten Stelle des Asclepius (65, 3) hörten wir folgende Vorstellung von Gott: supra verticem caeli

---

[1] P. IV 8, V 8, XI 9. 11, Jambl. myst. VIII 2. Man könnte hier aus der mandäischen Lehre die Worte des ersten Stückes des rechten *Genzâ*, p. 6, Brandt, *mandäische Schriften*, Götting. 1893, 12 anwenden: „Gott hat keinen Vater, der älter wäre denn er, und keinen Erstgeborenen [zum Bruder], der vor ihm gewesen wäre; er hat keinen Bruder, der ihm seine Portion zerteilte, und keinen Zwillingsbruder am gemeinschaftlichen Anteil.“ Es sei noch einmal erwähnt, mit welcher Ausdauer Philon stets die Einheit des höchsten Gottes betont, daß es nur einen Gott, einen *ποιητής* und *πατήρ* und *δεσπότης* gebe, z. B. conf. ling. 170; opif. m. 100 (von Philolaos); 171 Anf.; leg. alleg. III 82; de mundo 601 M.

[2] Daß hiergegen IX 4 polemisiert wird mit den Worten: *χωρίον γὰρ αὐτῆς* (d. i. *κακίας*) *ἡ γῆ, οὐχ ὁ κόσμος, ὡς ἔνιοί ποτε ἐροῦσι βλασφημοῦντες* darf uns nicht wundernehmen, ändert aber auch nichts an der obigen Bemerkung.

consistens ubique est omniaque inspicit, si[1] est enim ultra caelum locus sine stellis ab omnibus rebus corpulentis alienus.

Hier kommt eine ganz bestimmte Lehrmeinung zum Ausdruck, die freilich nicht in Griechenland, sondern in Syrien entstanden ist[2], die aber doch wohl schon an griechische Gedanken anknüpfen konnte, falls man einer Stelle des Sextus Glauben schenken kann, der die Meinung schon für Aristoteles in Anspruch nimmt[3]. Wir treffen dieselbe Vorstellung noch im Schlußgebet des Asclepius an, in dem der deus exsuperantissimus angerufen wird, der eine Übersetzung des *Ζεὺς* oder *Θεὸς Ὕψιστος* oder *Παντπέρτατος* ist, d. i. eben des Gottes, der als Lenker den höchsten Platz der Welt inne hat[4]. Die Vorstellung beruht wohl im Grunde auf der spezifisch chaldäischen Welteinteilung, von der später die Rede sein wird. Wie sie in Griechenland festen Fuß fassen konnte, können wir noch erkennen. Wir wissen, daß nach der Lehre der jüngeren Stoiker das Urpneuma von den Elementen nicht vollständig aufgezehrt wird, sondern daß ein Rest in Gestalt des Äthers am äußersten Ende der Welt wohnen bleibt, und daß von ihm als Gott oder Weltherrscher die Welt regiert wird[5]. Jetzt verstehen wir die Worte Tertullians Apolog. c. 47 (St. v. fr. II 1034, Varro ant. rer. div. fr. 14 Schmekel): deum esse positum vero extra mundum Stoici (putant), qui figuli modo extrinsecus torqueat molem hanc. Nach der zugrunde liegenden Quelle sind wir bei dem Philosophen aus Apamea als dem Vermittler dieser Vorstellung angelangt[6].

---

[1] So lese ich mit Thomas statt sic, vgl. noch 73, 3, P. XI 19.

[2] F. Cumont, *Die orient. Relig. im röm. Heidentume,* übers. v. Gehrich, Lpz. 1910, 153. 158. [3] Pyrrh. Hypot. III 218 (St. v. fr. II 1037): *Ἀριστοτέλης μὲν ἀσώματον εἶπεν εἶναι θεὸν καὶ πέρας τοῦ οὐρανοῦ.*

[4] Vielleicht muß man diesen Titel aber dem Übersetzer zuschreiben, da ihn der Pap. Mimaut (Reitzenstein, *Arch. f. Rel.* VII (1904) 396) nicht hat. Der röm. Titel, nicht erst die Vorstellung, die schon das Somnium Scipionis kennt, und die wohl jedenfalls Poseidonios von den Chaldäern mitgebracht hat, ist im Römerreich seit Commodus nachzuweisen. Das ist das Ergebnis der Untersuchung Cumonts, Jupiter summus exsuperantissimus (*Arch. f. Rel.* IX (1906) 323—336). Übrigens werden wir auf diese Vorstellung von Gott bei Gelegenheit der *ὀγδοάς* wieder zu sprechen kommen. [5] Stein, *Psychol. d. Stoa,* Berl. Stud. III 1 (1886) 33 f. Aët. pl. I 7, 33 (Diels, *Dox.* 305, 15).

[6] vgl. auch Philon quaest. in Exod. II 40, 497 A.: post autem mundum non est locus sed deus; Apul. *de Plat.* I 95, 9 deus ultramundanus. Eine

Jedenfalls thront also der höchste Gott hoch erhaben über dem Getriebe und dem Lärme der Welt, und es stellt sich dabei von selbst die Vorstellung ein, daß dort oben um ihn ewiger Friede und unwandelbare Stille herrscht; er wohnt in der Stille; das steht allerdings nicht bei Hermes, sondern nur die Forderung, Gott mit Stillschweigen zu verehren (Jambl. VIII 3, P. I 31). Das hat neben anderen Ursachen, wie wir später bei der Gottesverehrung sehen werden, den Grund, daß eben Gott selbst als im Schweigen wohnend gedacht ist.

Daß die *σιγή* auf Gott — vielleicht auch auf die ganze Welt — bezogen wird, der schweigend über allem wohnt, sehen wir ganz deutlich z. B. in den oracula chaldaica (Kroll or. chald. 16). Es ist uns auch sonst in der Gnosis recht geläufig. So heißt es in der 2. koptischen Schrift des cod. Brucianus (23a), daß der in der *μονάς* sich befindliche *μονογενής* in einer Stille (*ἡσυχία*) oder in einer Einöde (*ἔρεμος*) wohnt [1]. Sehr oft wird Gott geradezu die *σιγή* genannt, z. B. um bei demselben Werke zu bleiben, ebd. 49a und 58a [2]. Man braucht ja auch nur an die bekannte Hypostase der *σιγή* zu denken. Übrigens ist ganz dieselbe Vorstellung schon bei Philon in aller Deutlichkeit nachzuweisen [3].

Eine andere Folge dieser Lokalisation Gottes ist, daß er über aller Veränderung und Bewegung unbeweglich dasteht [4]; wozu noch die Vorstellung tritt, daß das, was die Bewegung veranlaßt, selbst unbewegt sein muß [5], wie uns das Poim. II 6, wo

---

Variation dieses Gedankens, die auch nahe genug an Poseidonios heranrückt, findet sich im *Somn. Scip.*, nach dem Gott nicht direkt als außerhalb der eigentlichen Welt, sondern noch in der Fixsternsphäre gedacht zu sein scheint. Dieselbe Vorstellung auch in *π. κόσμου* 397b 24, vgl. 400a 4. S. Capelle, *N. J.* 15 (1905) 559.

[1] Schmidt, *T. U.* VIII (1892) 291. *ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ἐρημίᾳ πολλῇ* ist, wie ich nachträglich sehe, auch der Gott Valentins, Eiren. I 1, 1.

[2] Schmidt, *ebd.* 307 und 312f.

[3] So sagt er quaest. in Genes. IV 1, p. 240 A: mens autem sapientis, quando in quiete et pace secura sedeat, illam quae secundum intelligibilem vitam laboris nesciam, similitudinem vere entis dei volens imitari quantum fieri possit.

[4] s. z. B. Ascl. c. 31f.

[5] zu der aristotelischen Vorstellung, die hier anklingt, vgl. Zeller II 2 [3], 377 (Capelle, *N. J.* 15 (1905) 559, 10).

auf Gott, der *ἐν ἑστῶτι* ist, die Rede kommt, deutlich wird. Um Parallelen zu dieser Ansicht brauchen wir nicht verlegen zu sein. *ἐν ἀκινήτῳ γὰρ ἱδρύμενος πάντα κινεῖ καὶ περιάγει*, heißt es *π. κόσμου* 400b 11 von Gott, und erst bei Philon begegnet uns dieser Gedanke alle Augenblicke wieder[1]. Ja, er wehrt sich ausdrücklich gegen die eigentlich aristotelische Behauptung, daß es unziemlich sei, sich Gott so ewig ruhend ohne Tätigkeit[2] vorzustellen[3]. Gerade die Gottesbezeichnung *ὁ ἑστώς* muß ziemlich verbreitet gewesen sein; wir finden sie außer bei Philon (z. B. mut. nom. 54, post. Cain. 19 Schl.) u. a. auch bei Simon von Gitta[4]; sie ist von den Vorstellungen vom *πρῶτος* und *δεύτερος θεός* nicht zu trennen[5]. Sehr deutlich kommt sie in den Worten des Numenios (Euseb. pr. XI 18, 20) zum Ausdruck: *δηλονότι ὁ μὲν πρῶτος θεὸς ἔσται ἑστώς, ὁ δὲ δεύτερος ἔμπαλίν ἐστι κινούμενος, ἀντὶ γὰρ τῆς προσούσης τῷ δευτέρῳ κινήσεως τὴν προσοῦσαν τῷ πρώτῳ στάσιν φημὶ εἶναι κίνησιν σύμφυτον, ἀφ' ἧς ἥτε τάξις τοῦ κόσμου καὶ ἡ μονὴ ἀίδιος καὶ ἡ σωτηρία ἀναχεῖται εἰς τὰ ὅλα*[5]. Für ihn ist überhaupt der erste Gott einfach, unbewegt, das an sich Gute, ohne Berührung mit der Materie, und deshalb auch untätig, *ἀργὸς ἔργων ξυμπάντων*, wie wir früher schon hörten (Euseb. XI 18, 8), rein der Betrachtung lebend (Zeller III 2[4], 237).

---

[1] so z. B. post. Cain. 23: *τὸ μὲν οὖν ἀκλινῶς ἑστὼς ὁ θεός ἐστι, τὸ δὲ κινητὸν ἡ γένεσις*; ebd. 29: *θεοῦ μὲν ἴδιον ἠρεμία καὶ στάσις κτλ.*, quaest. in Genes. I 42 p. 28 A: suprema vero causa stabilis est et immobilis, ut antiquis placet; post. Cain. 19 Schl.: *ὁ θεὸς ἑστὼς ἔφθακε πάντα.* Ph. soll ja auch eine Schrift verfaßt haben: *ὅτι ἄτρεπτον τὸ θεῖον.*

[2] Dieser Gedanke, daß *ἀργία* eine Gottes unwürdige Bezeichnung sei, ist auch bei Hermes oft ausgesprochen. Beim Pantheismus kommen wir darauf zu sprechen.

[3] provid. 6 p. 4 A. Für Gottes Unbeweglichkeit beruft er sich auch auf Philolaos opif. m. 100.

[4] Clem. hom. II 22. 24, XVIII 12. 14. Hippol. ref. haer. VI 9. 13.

[5] S. auch Euseb. XI 10, 2, Reitzenstein *Poim.* 305. Auch vom *ὄν* allein wird die Unveränderlichkeit und Bewegungslosigkeit behauptet: Num. b. Euseb. pr. XI 10, 5 vgl. Philon, post. Cain. 28, Joseph, adv. Ap. II 16, 167. Der aristotelische Gedanke vom unbeweglichen *πρῶτον κινοῦν* begegnet oft wieder, z. B. bei Ptolemaios im Almagest (Boll, *Studien über Claudius Ptolemäus*, Jahrb. f. klass. Philol. Suppl. 21 (1894) 68).

b) Gott *αὐτοπάτωρ, αὐτόγονος καὶ μονοπάτωρ, μονογενής*, Gott und der *νοῦς*.

In der schon angeführten hermetischen Stelle (Jambl. myst. VIII 2) wird der höchste Gott *αὐτοπάτωρ, αὐτόγονος καὶ μονοπάτωρ* genannt. Mit diesen eigenartigen Worten wird man ferner den Titel *προπάτωρ* zusammenhalten, den in der *Κόρη κόσμου* der höchste Gott (Stob. ecl. I 388, 16) und gleichzeitig Kamephis, von dem Isis ihre Offenbarung hat (394, 27), führen. Diese Namen sind durchaus nicht singulär. So findet sich *προπάτωρ* im Pariser Zauberpap. 942; oder in Entsprechung des *ἓν ἀγέννητον, πάντων πατὴρ* des Basilides (Epiph. 24, 1) als Terminus bei den Valentinianern (Eiren. I 1, 1; 12, 3; II 6, 3); ähnlich *προαρχή* (I 1, 1) und *αὐτοπάτωρ* (Epiph. 31, 5) [1]. Ähnliche Wortverbindungen braucht Eiren. I 5, 1, indem er vom *δημιουργός* der Valentinianer sagt: *καὶ μητροπάτορα καὶ ἀπάτορα καὶ δημιουργὸν αὐτὸν καὶ πατέρα καλοῦσιν*. Also nicht nur der höchste Gott erhält solche Titel sondern auch der *δημιουργός*; wie denn auch tatsächlich für beide *προπάτωρ* sich nachweisen läßt [2]. Wir danken es den Untersuchungen Wobbermins, daß wir hier einigermaßen klar sehen. Diese ganzen Ausdrücke gehören nämlich höchstwahrscheinlich der Mysterienliteratur, besonders der orphischen, an [3]. In denselben Kreis von Worten, dem eine Reihe anderer Termini wie *αὐτοφυής, αὐτογένεθλος* usw. angehören, ist vielleicht auch *μονογενής* zu rechnen, wie Gott und der *λόγος* von Hermes bei Suidas s. v. *Ἑρμ.* genannt werden [4].

Mit Gottes Wesenheit ist der *νοῦς* verbunden, denn *ὁ νοῦς . . . ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ θεοῦ οὐσίας ἐστίν, εἴγε τίς ἐστιν οὐσία*

---

[1] Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Gött. 1907, 84.

[2] Wobbermin, *Religionsgesch. Studien*, Berlin 1896, 85, für die ganze Frage s. auch S. 80f.

[3] Treffende Belege auch bei Raabe, *Texte und Unters.* IX (1893), 65.

[4] über *θεὸς μονογενής* s. Wobbermin 114 ff. Der Ausdruck *μονογενής* von Gott, der seinen *υἱὸς μονογενής* emaniert habe, wird wohl in dem *λόγος τέλειος* gestanden haben, von dem der Ascl. eine Übersetzung ist. Wenigstens heißt es im Anschluß an das auch bei Lact. inst. IV 6, 4, Ascl. 43, 1 überl. Fragment in der Schrift des Anthimus v. Nicomed. de sancta Ecclesia (Mercati in *Studi e Testi* 1901, 97) *ὅθεν αὐτῷ καὶ ὁ μονογενὴς θεὸς παρὰ τὸν θεῖον Ἰωάννην λέγοντα υἱὸν μονογενῆ προσερρύη.*

θεοῦ. Der Nus ist mit Gott vereint wie das Licht mit der Sonne (P. XII 1)[1]; oder er wird als besonderer Teil Gottes gedacht, so wenn es XII 9 heißt: *ὁ νοῦς ἡ τοῦ θεοῦ ψυχή*. An anderen Stellen wie V 11 wird er aber mit Gott wieder direkt identifiziert, wie denn auch Hermes auf die Frage, was Gott sei, u. a. antwortet: *σοφώτατος νοῦς*[2]. Ja, der Begriff Nus ist schon so abgegriffen, daß vom ersten Nus ein zweiter geschieden werden kann, vom mannweiblichen (!) *Νοῦς θεός* der *Νοῦς δημιουργός* (P I 9)[3].

Kein Wunder, wenn man bedenkt, daß seit Anaxagoras dieser Begriff für das höchste Wesen gebräuchlich ist. Wir müssen es uns versagen, die Verwendung des *νοῦς* für Gott bei Platon, Xenokrates, dann vor allem den Stoikern und schließlich bei den jüngeren Philosophen, vor allem Philon zu verfolgen[4]. Erwähnt sei nur noch, daß auch im Gnostizismus dieser Gebrauch keineswegs verloren gegangen ist; der *νοῦς* findet sich auch da in derselben unverstandenen Hypostase, sodaß vom ersten *νοῦς*, der in *ἡσυχίᾳ τινί* thront, der zweite, der *κινούμενος* gesondert wird[5]. Man kann es wirklich nur aus der Abnutzung des Begriffes und noch mehr aus dem bis zur Manier gesteigerten Streben nach einem reinen, transcendenten Gottesbegriff erklären, wenn Gott nun auch noch über diesen wahrhaftig genugsam transcendenten *νοῦς* gestellt wird, wie II 14: *ὁ θεὸς οὐ νοῦς ἐστιν, αἴτιος δὲ τοῦ εἶναι νοῦν.*

---

[1] Genau hingesehen, soll damit aber doch nicht eine direkte Identifizierung von Gott und Nus ausgesprochen sein; das zeigt eben das Bild: *ὁ νοῦς οὖν οὐκ ἔστιν ἀποτετμημένος τῆς οὐσιότητος τοῦ θεοῦ ἀλλ' ἡνωμένος, καθάπερ τὸ τοῦ ἡλίου φῶς.*

[2] Stob. ecl. I 34, 5; 399, 8 wird Gott zum *ἄφθαρτος νοῦς*.

[3] Eigentlich gehört auch die Sonderung des menschlichen Nus von Gott, etwa XII 18 f. hierher. In I 6 sind der göttl. und menschl. *νοῦς* so durcheinander gewirrt, daß trotz Reitzensteins und Ziclinskis Annahme von Interpolationen keine Klarheit zu erzielen ist, s. W. Kroll, *R. E.* VIII 1, 809.

[4] Um doch wenigstens ein paar willkürlich aufgegriffene Beispiele zu geben, so mache ich für Platon aufmerksam auf Aët. plac. I 7, 31 (Diels *Dox.* 304 a 5 b 26). Daß bei Xenokrates der *νοῦς* der *πρῶτος θεός* war, sehen wir noch bei Plut. Is. 374 c (s. Heinze, *Xenocr.*, Leipzig 1892, 35). Für die Stoiker begnüge ich mich auf Diels, *Dox.* 587, 17; 588, 4 zu verweisen. Bei Philon ist der *νοῦς τῶν ὅλων* ganz gebräuchlich, z. B. migr. Abr. 193; Gott ist der *νοῦς τοῦ παντὸς ὁ μέγιστος καὶ τελειότατος*, spec. leg. I 18.

[5] s. Schmidt, *T. U.* VIII (1892) 631.

Schon oben haben wir gesehen, wo diese überspannten Gedanken gewachsen sind. Wir erinnern uns noch einmal der Worte des Archytas bei Stob. ecl. I 280, 14, daß das sich selbst Bewegende, Unsichtbare, daß Gott nicht *νοῦς ἀλλὰ καὶ νόω τι κρέσσον* sei [1]. Derselbe Fortschritt im Gottesbegriff ist auch in den oracula chaldaica zu verzeichnen (Kroll, S. 12). Erwähnt sei ferner noch das Fragment Philons bei Euseb. pr. VII 13, 2: *ὁ πρὸ τοῦ λόγου θεὸς κρείσσων ἐστὶν ἢ πᾶσα λογικὴ φύσις· τῷ δὲ ὑπὲρ τὸν λόγον ἐν τῇ βελτίστῃ καί τινι ἐξαιρέτῳ καθεστῶτι ἰδέᾳ οὐδὲν θέμις ἦν γεννητὸν ἐξομοιοῦσθαι.* Das ist ein gewaltiger Fortschritt gegen frühere Anschauung, wie sie etwa noch Cicero hat, der Tusc. I 66 aus seiner consolatio zitiert: nec vero deus ipse, qui intellegitur a nobis, alio modo intellegi potest nisi mens soluta quaedam et libera, segregata ab omni concretione mortali, omnia sentiens et movens ipsaque praedita motu sempiterno.

c) Negierung von Eigenschaften Gottes unter Einwirkung der Transcendenz.

Das Streben nach einer möglichst reinen Auffassung des Urwesens geht so weit, daß ihm, wie es scheint, sogar das Selbstbewußtsein abgestritten wird. Die fragliche Stelle lautet P. II 5 *νοητὸς γὰρ πρῶτος ὁ θεός ἐστιν ἡμῖν, οὐχ ἑαυτῷ, τὸ γὰρ νοητὸν τῷ νοοῦντι αἰσθήσει ὑποπίπτει. ὁ θεὸς οὖν οὐχ ἑαυτῷ νοητός. οὐ γὰρ ἄλλο τι ὢν τοῦ νοουμένου ὑφ ἑαυτοῦ ⟨οὐ adi. Zielinski [2]⟩ νοεῖται. ἡμῖν δὲ ἄλλο τί ἐστι, διὰ τοῦτο ἡμῖν νοεῖται.*

Bei Besprechung dieser Stelle meint Zeller (246, 2), es solle damit nur die Unmittelbarkeit des göttlichen Selbstbewußtseins ausgedrückt, nicht aber geleugnet werden, daß Gott sich selbst denke. Sehr viel Wahrscheinlichkeit scheint das aber bei dem Gott, der selbst vor dem Nus ist, nicht zu haben. Es liegt nach dem Wortlaute offenbar der Gedankengang vor, den ich allerdings erst als plotinisch kenne, daß jedes Denken die Zweiheit des Denkenden und Gedachten voraussetzt; das Urwesen aber als das

---

[1] vgl. W. Kroll *R. E.* VIII 1, 805; Zeller III 2⁴ 133, 2.

[2] und übersetzt *Arch. f. Rel.* VIII (1905) 337, 2: „denn da er, der Denkende, vom Gedachten nicht verschieden ist, kann er von sich selber nicht gedacht werden.“ Doch läßt sich auch die andere Lesung halten.

Selbstgenügsame schlechthin kann kein Prinzip neben sich haben, dem es sich wie das Denkende dem Gedachten zuwenden kann; es muß ihm deshalb das Selbstbewußtsein abgesprochen werden [1]. Ob der Gedanke bei Plotin originell ist, weiß ich nicht; er braucht es jedenfalls nicht zu sein, wenn man sich gewärtig hält, wie weit die Transcendenz schon in neupythagoreischen Kreisen gediehen war.

Daß wir bei der richtigen Deutung sind, zeigt uns auch die Polemik gegen diese einzig dastehende Ansicht. Gott ist ipsi soli sensibile atque intellegibile, heißt es Ascl. 74, 20 [2], weil er eben Alles und Alles er ist, also aus pantheistischen Vorstellungen heraus gesagt. Eine ausdrückliche, direkte, scharfe Reaktion gegen die Ansicht findet sich P. IX 9: *ὁ δὲ θεὸς οὐχ ὥσπερ ἐνίοις δόξει* (so Zielinski, vgl. § 4 *ἐροῦσιν*) *ἀναίσθητός ἐστι καὶ ἀνόητος* [3]. *ὑπὸ γὰρ δεισιδαιμονίας βλασφημοῦσι.* Daß die beiden in Betracht kommenden, an sich doppeldeutigen Worte nicht gebraucht sind zur Bezeichnung des Objektes unserer Erkenntnis, zeigt der Zusammenhang. Freilich die Beweisführung ist recht matt und wieder aus einer Art von pantheistischem Realismus versucht: *αὐτὸς ἅπαντά ἐστιν, οὐκ ἔξωθεν αὐτὰ προσλαμβάνων, ἔξω δὲ ἐπιδιδούς. καὶ τοῦτό ἐστιν ἡ αἴσθησις καὶ ἡ νόησις τοῦ θεοῦ, τὸ τὰ πάντα ἀεὶ κινεῖν.*

Die Negierung von Eigenschaften Gottes unter Einwirkung einer hochgespannten Transcendenz erstreckt sich auch auf andere

---

[1] s. Zeller 541 f. Nachträglich finde ich aus der Gnosis Cod. Bruc. 57 a, Schmidt *a. a. O.* 312: „Ich preise dich, o sich selbst nicht denkendes Licht."

[2] vgl. XIII 6, das *ἀληθές* ist das *αὐτῷ καταληπτόν.*

[3] Daß Gott die *αἴσθησις*, ja sogar die prudentia abgestritten wird, geht nach Cic. n. d. I 30 schon auf Platons Leges zurück. Als *ἀσώματον* careat enim sensu necesse est, careat etiam prudentia, careat voluptate (gedacht ist an p. 821 A, Platon meint das aber nicht). Man sieht, wie tief die Wurzeln der Transcendenz hinabreichen. Zielinski, *a. a. O.* 337 hält *καὶ ἀνόητος* für interpoliert in gedankenloser Parallelisierung von *αἴσθησις* und *νόησις*. Aber in der Begründung steht doch wieder *αἴσθησις* und *νόησις* zusammen. Sollte auch das nur gedankenlose Parallelisierung sein? Gerade aus dieser Stelle kann man schließen, daß entweder in jener Stelle II 5 *ἀνόητος* nicht nur den Sinn von Selbstbewußtsein haben soll, oder daß sonst irgendwo bei Hermes dem Urwesen die *νόησις* abgestritten worden ist (vielleicht Jambl. VIII 2 *οὔτε γὰρ νοητὸν αὐτῷ ἐπιπλέκεται οὔτε ἄλλοτι*?). Wie sollte auch der, welcher über dem *νοῦς* steht, ganz unberührt von ihm ist, *νόησις* haben? Ich meine, die Postulierung des *ἀνόητος θεός* ist nur eine Folgerung jener überspannten Transcendenz.

Bestimmungen. Wie Gott nicht Nus, sondern vor und über dem Nus ist, so hat er auch als Urgrund alles Seins das Sein unter sich, er ist, wie es Stob. ecl. I 293, 12 heißt, das *προόν*, aus dem jegliches Sein entspringt, oder *προούσιος καὶ ἀρχὴ τῆς οὐσίας* (Jambl. myst. VIII 2), oder *πρὸ τῶν ὄντως ὄντων καὶ τῶν ὅλων ἀρχῶν* ebd.[1]; so kann man ihn denn sogar *ἀνουσίαστος*[2] nennen, ihm also gar das Sein aberkennen.

Diese Vorstellung klingt an gnostische Bestimmungen an. So wissen wir von Basilides (Hippolyt VII 20f.), daß auch er in dem Bestreben, Gottes Wesen möglichst rein, d. h. negativ zu bestimmen, ihm das Sein abgestritten hat[3], und für Valentin ist Gott *Αἰὼν προών* (Eir. I 1, 1). Speziell das Prädikat *προόν* führt bei Hermas das *πνεῦμα*, die Seele des Menschen; so sagt er Sim. V 6, 5 *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ προόν, τὸ κτίσαν πᾶσαν τὴν κτίσιν, κατῴκισεν ὁ θεὸς εἰς σάρκα, ἣν ἠβούλετο.* Freilich die philosophische Begründung datiert, soviel wir sehen können, erst von Plotin, bei dem ja überhaupt die Bestimmungen des transcendenten Gottes ganz besonders ausgebildet sind. Doch braucht das natürlich für unsere Schriften nichts zu besagen.

Auf alle möglichen Eigenschaften Gottes wird diese Negierungsmethode angewandt. Er ist nicht *νοῦς, αἴτιος δὲ τοῦ εἶναι νοῦν*, er ist *οὐδὲ πνεῦμα, αἴτιος δὲ τοῦ εἶναι πνεῦμα, οὐδὲ φῶς, αἴτιος δὲ τοῦ φῶς εἶναι* P. II 14[4]. Doch darf man dabei freilich nicht vergessen, daß diese extremen negativen Bestimmungen eigentlich nur Ausnahmen bilden. Daneben sind durchaus noch die älteren in Kurs, und wie nach althergebrachter Weise das *ὄν* oder *ὄντως ὄν* stehende Bezeichnung für Gott ist, so wird er auch von Hermes bei Cyrill c. Jul. I 555 genannt *καὶ φῶς καὶ νοῦς καὶ πνεῦμα*, oder sein Wesen wird ebenda mit schon etwas mehr

---

[1] Man sieht den beiden letzten Bezeichnungen nicht an, daß die eine vom ersten, die andere vom emanierten Gotte gebraucht wird.

[2] Die Entwicklung des Seinsbegriffes zu diesem Radikalismus können wir noch P. XII 1 beobachten, wo es von der *οὐσία* Gottes heißt: *εἴγε τίς ἐστιν οὐσία θεοῦ· καὶ ποία τις οὖσα τυγχάνει, οὗτος μόνος ἀκριβῶς οἶδεν.*

[3] vgl. auch, was Schmidt, *T. U.* VIII (1892) 348 zu den kopt. Schriften des Cod. Bruc. zu bemerken hat.

[4] nahe kommt an die letzte Bestimmung heran Philon, somn. I 75.